

「用明天王職人鑑」論 I

正統と異端 —— 一段目の世界と意味 ——

青 木 正 次

一、仏道と外道

二、イデオロギー暴露

三、△正統▽の構造

四、一段目の構成と表出の水準

一、仏道と外道

自然と人間の非可逆的な連続、その間の根元的な調和を保証する△聖人の心と理▽の存在、その日本的な発現型である△秋津道▽、それによって「恵み輝く瑞穂国」たりえている敏達帝治政下の天下というように、聖人の理の普遍性から敏達帝時代の国土という歴史的時点の先験的な調和を三人称的に演繹した第一段階の序詞にひき続き、「然るに当・今・甚だ文史の学に長じ給ひ。民をもつて天とすとめくしひたし給ひければ、君が八隅の外までも君子。国とぞ仰ぎける」と、敏達帝に対し待遇表現をもつてする位置、つまり同一時限から、超越的理念を背後にもつた天下の静謐をのべ、そして更に第三段階として「御同

腹の御弟山彦の王子万巻の文庫。牛に汗して漏かし謹んで奏聞有る」として、山彦王子の登場を帝と王子の身分関係を語り手自身の位置から待遇しつつ述べるという現実的対人関係の成立する空間を作り終えて、そこからストーリーが始まる。(註 拙稿「近松時代浄瑠璃の序詞試論」日本文学昭34・6 参照)

「御同腹の御弟山彦の王子万巻の文庫。牛に汗して漏かし謹んで奏聞有る」として、直ちに山彦王子の登場になり、外道の法を「めでたき国の御宝天下に弘め給へかしと。希代縁によって招き求め候」と、天下の教学として推すことから、筋立てに入る。この王子の登場の仕方とは続く仏法擁護の花人親王のそれと対になって表現されている。「ここに別腹の御弟豊日花人親王は。黄卷朱軸の經典を七宝莊嚴の羽車に盛り積んで。庭上にかき据ゑさせ正笏一搦して奏聞有る」此の教に則って天下を治め給ひなば。我が朝の天神地祇感応の和光を添へ。なほ君が代は万代と。治まる国の御宝と恐れ。入ってぞ奏せらる」というように。当然この対称は仏道、外道の名辭通り、両者の性格にも及んでいる。すなわち「是は四韋駄と号す外道の書。此の法を学ぶ者は因果を撥無し来世を期せず。現身に虚空を飛行し雨ともなり風ともなり億万劫の命を保ち。上天を祭って生きながら上界に生ずる法。往昔五天竺にはびこつて君臣安楽を得たる所に。釈迦といふ者仏法を興し外道衰へたると伝え候」仏教の主旨を鑑みるに。智者は禪定觀念の理によつて三世を悟り。愚者は誦誦戒法の行によつて菩提に入る。戒定慧の三学広くは三千世界。一切衆生にわたり略しては一心に帰す。一心即ち十界に偏満して自在をなすを仏といふ。是万宝を降らす如意宝珠」という、それぞれの教理は後に明らかに提示されるように、論理を超

えた超現実的で非合理的な呪術と理念的な思想との相違であり、その意味で異端と正統の対立である。この両者が、天下の教学（正統的イデオロギー）の座をめぐる争うのである。

山彦王子が外道の法を推した時、「奏し進めし其の顔外道の術に迷はされ。魂に入りしとは後にぞ人も知るとかや」と語られ、語り手からは仏法の悟りに対し「迷ひ」 \vee として位置づけられているが、登場人物たちの間つまり舞台上世界では「後にぞ人も知る」のであって、外道仏道双方は対等の資格で登場している。この語り手の位置から舞台上世界への判断は、舞台上世界を基準にしてみれば、未来を読む先見の明として意味づけられるものとなるが、それに対し、舞台上世界においては「帝を始め奉り百官」までも外道の法に対し「帰伏の思ひをなし。重ねて諸卿の勸物に任せ。此の書を和国にひろむべしと御汰取り取りまちなちなり」という具合で、その異端性を見破ってはいない。それは、次のような三段階を経て明らかにされていく。そのはじめは金平浄瑠璃に創始定着された伝統としての「 \wedge 浄論 \vee 」を通じて行われる。

「ヤア花人親王珍しの奏聞やな。そも仏法は先帝の御宇に異国の法とて棄てられし。其の先帝と申すは誰なるぞ。主上を始め丸も貴辺も父ならずや。三ノ年父の道を改めずとは儒道の教。但し仏法は親に背く道なるや」とする山彦王子の主張は「 \wedge 儒道の教 \vee 」によりつつ、先軌祖法の不変普遍的な規範としての拘束性を述べたものとみることができる。これに対する花人親王側の応えは「父の非を改むるは孝の一つ。君父の命重しとして悪を改めざるを道とやは申すべき。それは舟端に刻を付けて刀を尋ぬる譬に似たり。よしそれもさも候へ。仏教をさへ棄て給ふ父の詞を守り給はばなどか外道を用ひ給ふ。親といひ兄とい

ひかく申すも孝の道。邪道棄てて正法の仏の御法をうけ給へと。誠を尽くしの給へば」という如く、その先軌はすでに「非」であり「悪」である、従って同じく儒道によりながらもかえってそれは是非を改める理論的根拠をなしている。舟端につけられた刻は舟と共に移行しなくてはならぬ、つまり時代と共に変わる法の歴史性が認められてくるのである。この争点は「 \wedge 法 \vee 」の普遍不変性と歴史性にあるといえるが、このような論争の背後に当然ながら、「 \wedge 法 \vee 」の絶対的不変妥当性（靜止的世界像）が疑われてくる時代が想定されなければならない。

第二の浄論は思想の表現がフィクションの形をとることについて行われる。「ヤア邪道とは何ごとぞ。和主がたつとふ仏の弟子神通の目連は。竹杖外道に打ち殺され瀝棲外道と聞えしは八万劫が其の間。四海の水を耳の穴に収めて。過去七仏も諸井も水に渴して憂き目を見せし。かゝる不思議がかなふべきか。釈迦が説いた極楽世界寂光浄土は何処に有る。舟で行くか馬でいくかサア。有るならば連れて行けと。つめかけ／＼席を打ってぞ申さるゝ」思想の表現としての極楽浄土はそのまゝ実体視され、その現実的な在り所が要求される。舟や馬をもつて到りつき得る現実的日常的な空間上の地点としての彼岸が求められるとき、思想はその抽象性という生命を失う。ここでは感覚によって捉えられる日常的な、外部の空間だけに世界を認め、内面的世界の表現としての思想は予測されていない。と同時に思想の正否はその内在的論理においてではなく、支持者の物理的な力やあるいは、論理を超えた超越的能力、神秘的な力によって定められるものとされる。つまり日常の実体的な世界の内に自己を閉じこめつつ、その裏には非合理性を同居せしめているのである。これに対する仏法側の反論は次の

ようなものである。

「オゝ極樂のあり所案内申さん。是君見ずや君が尊ぶ道に。呂洞賓が袖の中の青蛇をなげうって。黃龍に参ぜしは。身の中の蓬萊山を唯心の淨土と顯したり。一心の外に何処かあらん。外道の祖提婆達多は如来の三十二相を字び。千幅輪に金具を使ひ。眉間白毫に螢の光を借りしぞとよ。惡法を説く釈迦ならば何とて提婆は似せけるやらんアゝもつたいなし／＼。慢心を挫いて正道に入り給へど。理非を正して教化有る「身の中の蓬萊山」といゝ「唯心の淨土」というもすべて内面世界の表出としての思想だという主張をもつて応じ、同様に思想における虚構をそのまま現實に移し模倣しようとする愚を衝く。

かくして、外道、仏道両者の争いは天下の教學の地位をめぐる行われる、法の歴史性と思想における内面的論理を尊ぶ立場と、法の超歴史的不変性と思想の非論理的神秘性を主張する者とのそれであることが明らかになる。この時、語り手の立場はそうした両者に対して、「……と理非を正して教化有る。理かな此の親王御成長の後、事もおろかや日本仏法の開基。聖徳太子の御父皇用明天王と申せしは此の親王の御事なり」と解説することからわかるように、仏法護持者花人親王に同調していることは明らかだが、それは登場人物と同位の立場あるいは世界においてではなく、舞台上世界（花人親王ら登場人物たちの時空）からすれば時間的に未来未知に属する「此の親王御成長の後」を見てしまった者（申せしは「に注意」）の立場からである。つまり近世の現實に現存する何某という個としての語り手は物語内の舞台上世界からすればこのような普遍的な超越者として位置する。近世の現實における歴史的知識は舞台上の現實を起点にすると、未來を明かす予

言であり、またそうした予言をなしうる者としての超越的立場から「理非を正して教化有る」と花人親王を容認する。そして、こうした語り手の舞台上世界に対する超越的立場からすれば、対等の比重をもつて登場してきた仏・外両道の正否は既に明らかなのであるが、舞台上世界、換言すれば登場人物たちの間の論理では、その正否はどのようにして判定されていくか。こゝに焚書という方法が提示される。時に物部の大臣進み出で。いづれも御連枝の御中といひ。殊にかゝる聖賢の道此の勝劣は勅判にも及び難し。所謂両方の経巻を火に焼いて試みば。邪正の驗有るべしと用意あれば」対立者相互に御連枝の御中でありかつ双方のイデオロギーが共に聖賢の道であり、従つて勅判に及び難いということと、両方の経巻を火に焼いて試みるということの間には、「所詮」という表現にみられるように、飛躍がある。兄弟がそれ／＼聖賢の道を擁して相争う事態が勅判にも及び難いのは、序詞にもみられるような聖人の理の普遍性、従つて世界の一元性という世界像から見れば、有り得べからざることであり。それは世界の一元性を否定するものとなるからである。そして、この一元性によつて立つとすれば、この相対立するものゝ一方は必ずや偽であり、邪正が明らかにされることによつて、真なる一元が再確認されねばならない。しかし聖人の理とその普遍性は序詞において陸子静の言から断定的に演繹されたように先驗的・超越的であるがゆえに、その真偽もまた人智を越えた判定方法による他はない。舞台上の人物たちの經驗的世界の背後にあつてそれを秩序づけているところの先驗的な理念は論争という人智を越えて存在するがゆえに、判定もまた論争の成果によらず、焚書という自然の法則的な力によつてなされることになるが、ここでは聖

人の理は、火の力という自然の物理的な法則の姿していることになる。

焚書の結果は、仏教の経巻が玉軸を残して灰燼に帰したのに反し、外道の書は「火もうつらず雪を焚くかと怪しまる」という具合に残り山彦王子は「仏道邪法に極つたり。邪法を信ずる花人は大日本の怨敵たり」ときめつけられる。こゝでも経験的な自然の理を超えた超自然的な出来事が真なるものゝ証しであるとする外道側の論理が主張されるが、仏法側では「正法に奇特なし譬へて申さば。草木の誠の花は風に散り霜に枯るゝ。風にも霜にもいたまぬは偽りの造り花。まゝ其の如く石金にても焼くをもって火の徳たり。いはんや火を取って紙にうつさは焼くる道理焼く道理。物を焼かずは火の益なし紙も焼けぬは天魔の術。信ずるに足らず願ふに足らず」として、あくまで経験的な自然の理に従うことの真実性を主張する。こうして自然の理と真なるものの関係に対する双方の見解が逆である以上、焚書という方法への意味づけは対立したまゝで、従つてこの方法は何ら価値判断の根拠にはならなかったことになる。

こゝでは思想の正否と物理的な自然の経験的法則が連続させられており、その結果仏・外両道の相違はこゝでも、この連続に示される経験的自然かに価値観の対立が示される。しかし、経験的自然に従うといつてもそれは人間界の判断としてであり、その背後には焚書という方法の根拠となつた先験的な理念、天理が明らかに存在し、人間界を秩序づけている。そこで、花人親王が「真実微妙の仏の不思議験を見せしめ給へやと。合掌あれば有難や残りたる玉軸より。七千余巻の文字の数々一点失せず現れし。光の中より妙覺の如来の容ありく」と拝まれ給ふと見えけるが肉髻より稲光。うつると等しく外道の書は皆

灰燼と煙り行き。紫雲に乘じ御仏は雲居に。あがらせ給ひける」ということになる。つまり、「正法に奇特なし」というのは現実の人間界においてであり、それを超えた背後の世界が先験的に存在し、その世界から仏法側は真正なるものとして承認せられたことを意味する。儒仏神一体の一元的な天理は先験的であるがゆえに、やはり不可思議なる奇瑞として人間界における思想の当否を天下的に示すのである。

こうして、法の歴史性や思想の内的世界の表現としての抽象性、経験的自然の尊重等を主張する花人親王側が世界の一元性、聖人の理の普遍性からかえつて真正なる論理として認められるという関係が表現される。聖賢の教えとしての、いわば思想としての邪正は天下の教学という政治的道徳的な中心的地位をめぐつて試めされたわけだから、その勝劣は直ちに政策として実行される。その時、仏法の大意・大慈大悲は「天が下に触れをなし士民には貢をゆるへ。商人には黄金を施し初職人には官位を与へ。諸国の受領に任ずべし」というような、支配的な撫民政治として反映される。

「此の時よりや諸職人。今も国名を許されて時に近江や世に出雲。其の万代も竹の名の。筑後の後の末長き御代に。住む身ぞ豊かなる」時に舞台上世界に対して超越者として自己を位置づけてきた語り手の現身（近世の現実にある浄瑠璃太夫としての）は、こゝに至つて、自らの語つてきた物語世界、いわば舞台上世界に対して自己の現身を直結せしめ、フィクションの中に現身の存在様相の根拠を求める。職人の受領、中でも特に彼ら自身の受領号の由来を、この物語における慈悲の政治に始まるものとするばかりでなく、こうした聖代を祖にもつ彼ら自身を祝福する。その時彼ら浄瑠璃太夫は職人として正当な四民

の中に数えられており、近世の現実において正統的存在として自己を主張する根拠としての職人受領、いわば彼らの正統性の歴史的根拠が仏法受け入れに、その論理的、思想的立場が論争場面にみられる花人親王側の主張と関係づけられたことになる。

二、イデオロギー暴露

禁中の論争に破れた山彦王子は「神変希代の魔法を得て」王子の師範たる外道の道士伊賀留田の益良に無念の思いを打明け「然れば弟の花人は日々に威勢はびこって春官に立たん必定。時には丸が王位の望み達すべき期はあらじ。此の上は高麗唐土へ押し渡り。韃靼契丹南蛮蝦夷の夷を語らひ。一戦の鋒先に運を極むるばかりなり」とその隠れた意図を打明ける。この初段ハ中ノに至って、初段ハ口ノの論争は実はこうした王位篡奪の意図を隠していたことが明らかにされ、思想上の戦いは直ちに現実の権力の座をめぐる政治的な闘争という姿を現わす。その外道は「我が法は打ち負け仏道のために。寺とやらん伽藍とやらん建立せよとの勅諭。それさへあるに日本国の諸職人に。官位受領をなすべしと花人親王に是を仰せ下さるゝ。然れば……」とあるように、何よりも職人受領への敵対者として現われ、そのためには蛮国と手を握ることをも許さぬ反乱者となろうとしている。これは「筑後の後の末長き御代に。住む身」すなわち近世の現実における浄瑠璃太夫ら職人にとつてありえたかも知れぬ過去の危機、あるいは彼らの「国名を許されて時に」会い「世に出」で豊かに住む彼らの内にある危機感を過去に投影したものとみることができ。そこでは国家的な侵略の危機は同時に彼らの時に会い世に出で豊かに住む現在に對す

る侵害者のイメージと重なるものである。その危機は非合理的な「神変希代の魔法」、超自然的呪術によつてもたらされる。形はこゝに有りながら両眼は四方へ飛ばし」という、伊賀留田の益良の魔法によつて、花人親王方の案内が見届けられ、花人親王追落しの策がねられる。

思想上の争いが天下の教学の座をめぐる争われるという設定で、思想上の対立はそのまゝ政治的・道徳的なそれに重なるだけではない。権力をめぐる公的な闘争は私的領域に及んではじめて、既に明らかである思想的な真偽、道徳的な邪正が個的な意味としてどのようなものであるかと明らかにされるのである。つまり公的な真偽邪正の判断は私的な関係においてどう現われてくるのかということである。益良による魔法が花人親王方の案内を見届けるという構成は、この公的意味から私的意味への連続性を意味するものに他ならないであろう。

「花人親王の御所の様よく見届け候が。なう珍らしきことこそ候へ其の子細は。豊後の国の住人真野の長者と申す者。最愛の娘玉世の姫継母を疎み殊には又。女の身にて遠国に住み果てんも物憂しとして。百嶋大夫と申す乳母を具し春の比より都に上り。桧隈の岡に屋形をしつらひ居住仕り候に。彼が被官の職人共に官位受領をせさせん為。金銀財宝をもつて。親王へ賄ひし。へつらひの余り明日は。親王を請待し御茶を上げ申すとして。料理献立表替へ其の用意真最中と見て候。これ究竟の時節たり我々が秘法をもつて。毒気を吹き込み親王の執権檢非違使勝舟。百嶋大夫と不和になし同土軍を致させなば。親王は一本立ち誰かしづく者もなく。討たうも縛らうとも。籠中の鳥に候と語りけるこそ不思議なれ」益良による、この叛乱計画を通じて、外道が職人受領という政治的恩恵をさまたげるものとしてばかりではなく、何

よりも花人親王、玉世の姫の關係、つまりその男女關係の成立をさまたげる勢力として現われる。親王の執権勝舟と玉世姫の乳人百嶋の不和を画策するのは、そのための前提条件に他ならない。益良の策は更に山彦王子の「玉世の姫は音に聞いたる美人なりなは端的の法を以て帝位にのぼり。彼の姫を後官に立てんは如何に」という意図をもって、はつきりと帝位をうかぶ叛逆が同時に横恋慕を伴ってくるという密着した關係を現わしてくる。公的な、思想的政治的危機はこゝに至って私的な男女關係のそれとないまぜられ、一体化する。では、そのように構成される男女關係とはどのような意味をもつものなのか。

三、△正統△の構造

「今度花人親王御執奏に任せ。町人の受領勅許なりと伝へ聞き。我が国本の諸職人受領望みの輩を。御取次ぎ申さんと其の人々を絵にかかせ。宮を請じ参らせらる」都の貴種と地方の長者の娘（鄙人）の結びつきの契機となるのは職人受領という政治である。外道の攻撃の対象である慈悲の政治は職人の受領を介して都鄙貴賤を男女關係として結びつけるよう作用したのである。こうした在り方は「職人尽しの手業にて。ことよせつ又かこつけつ互の心を語らるゝ」として展開する恋の口説、職人尽しとして表現されている。そこでは職人尽しつまり受領を望む輩の紹介がそのまゝ兩者の恋の成り立つ過程を同時に表現しており、慈悲の政治と恋の成立が未分化に一体化しているのである。職人受領という慈悲の政治が職人の側にもたらす意味は「是ぞ此の大内の縣召かや諸人に。つかさを給びてそれ／＼に国名をつきし烏帽子子の。始めにかけし烏帽子屋が身を立てゑばし諸眉は。三大臣のお召

しとて。高き位やかけゑばし」とあるように、大内の縣召に比定されるような、高き位に立身していく一人前の暗れがましい成人、公的存在への昇格を意味するが、そうした慈悲の政治の成立への労をとる玉世姫にとっては、職人の手業の紹介は「次は琴屋がつめ立てゝ家職にほねを折琴の。しらべに君を松風やじつとふたりがねじめよき。つぎ三味線は場をとらぬねやに嬉しき細工人」ほころびやすき浮名をもつなぐ数珠屋の百八の。思ひよる名を我が思ひ。いかゞははらし給はると御衣の袂をひかゆれば」とあるように、親王への、事よせかこつけた口説なのである。姫が口説を職人尽しの形式でするということは、慈悲の思想（仏道）の政治的实践である職人受領の成立という、政治的な支配と服従の關係（権威と服従者の關係）の成立が同時に都鄙という文化的觀念の男女關係的な結合を意味するということの表現だとみることができる。

また、この職人尽しという形式は、この節事の前半にみられるように、姫の口説の形式として行われるだけでなく、たとえば「親王も又御心ぬるみて解くるあかがね屋。ふたりの恋路一对の錫屋瓦屋かはるなとしとと背中をたたいてのばす葉鐘屋に。詞の花や飾屋のかざらで思ふ中ならば。いざ屏風屋のかかげにて君と。われとは練物屋こちの寝巻の帯ときて。とんとそなたは煙管屋の。なかよし屋となり給ふえにしにの程こそふしぎなれ」というように、表現主体である語り手の語り口にも感染している。姫が親王を口説く形式はいわば男女關係として表わされるような、政治的文化的關係を成立させる女つまり鄙もしくは職人の側からの服従の様式に他ならないから、この語り口への感染は、語り手が、登場する職人と同じ立場として、こうした服従の様式

を支持しそのような関係の中へ自らを位置づけることを意味するであろう。換言すれば、姫が職人の出世の機会をとりなすように、語り手はこの男女関係の成立——慈悲の政治の成立——をとりなしているという関係の表現であるとみられるのである。

政治的な儀式としての、あるいは正統的権威の社会的な成立（権威と服従という支配関係の成立）を示す職人受領において、職人に正当性を与える主導権はあくまで親王の側にあるが、それを成りたゞせる機会、いわば非政治的、私的な男女関係という状況の成立過程として職人尽しをみると、積極的に主導したのは玉世姫の側であり、外道から狙われる正統は政治的（公的）非政治的（私的）に相互に依存しながら結び合う都鄙貴賤の結合体として成立していることが表現されているとみることができる。

ところが、こうした正統的な勢力内部には外道・異端から攻撃される弱点があり、外道は先の計画通り、その弱点をついてくる。すなわち、親王方の執権勝舟と玉世姫側の乳人百嶋大夫との仲を益良の魔法が裂き、両者の結合をさまたげようと試みるのである。「挨拶も時うつりすでに夜半のかねてより。益良がおこなふ魔法のかたち天井にあらはれ。二人に邪気をふきかくれどもさらに人目に見えざりしが。銚子自然と飛びあがり勝舟がまつかうに酒ざんぶとぞかかってげり。吹きこむ毒気五臓にしみたゞ熱湯のごとくなれども。外道のわざと知らばこそ。身じまひして百嶋がひざもとへつつと寄り」というようにして勝舟は百嶋へ抗議しはじめる。この魔法は、都鄙貴賤両者の間に潜在していた、関係の弱点を暴露する契機をなすものであり、逆にいえば益良の魔法をきっかけとして両者の関係の本質が露呈するともいえる。

その関係は次のような両者のやりとりにかがわれる。すなわち、「ヤイこゝな運命つきの業人め、山彦の王子には威勢がこはいか但しは利欲で頼まれたか。どうでもおのれ一分の意趣あるべき様の覚えなし。世に出生して卅余年人に指でもさゝれぬ男。わきかへつたる酒をかけすきまをみて討たうとや。我を討って我が君を害せんとしたくみよなサアおのれが首は獄門道具高札に書くためなれば。まっすぐに白状せよ」この勝舟の怒りには「九州者の首をとる公家侍の手なみを見よ」という後の言葉へ端的に連なる、都の貴人、世の正統を守護してきた公家侍の権威への自負と、その反面に付随する、九州者（地方人）への猜疑心が表われている。都人としての自負とは勿論、威勢や利欲ではない観念的な正統意識を自らの行動原理とするという自覚に他ならないであろう。その純血意識は反転すれば権力利欲に弱い地方人の賤しさという紋切型の排地的見方となる。これに対し、百嶋大夫は「やい公家侍。およそ薩摩二才とて九州者は端喧嘩せず。武士と武士との口論に面をはるは何事ぞ。こらへる程はこらへうが堪忍蔵の戸があいた」といって、忍耐の後に隠された力への自負をむき出しにしてみせる。

都という権威に、力というその実質を与える鄙、この両者の結合によって権威は名実ともに正統としての価値を社会的に発揮するわけだが、外道はそうした正統の樹立——慈悲の政治の成立——を妨げるに、この両者の連関を断とうと試みたわけである。この策は一先づ成功し、両者は「散々に打ち乱れ。裏門さして切り出づる。外道の所為こそあやしけれ」そこへ山彦王子が乗りこんできて、花人親王玉世姫を襲うのだが、仏道側、外道側の抗争の組合わせはそれ／＼対応する地

位の者同志の間で行われ、闘争は階層的な様相を示す。といっても、親王には王子、執権・乳人には師範というように、対立する者の階層的な対応の範囲は限られている。しかし、慈悲の政治、都鄙の連携という新しい政情のもとで、天下の抗争に新たな勢力が登場するに至る。すなわち、山彦王子の襲来に、権力（勝舟・百嶋ら）を失って支えをなくした権威（花人親王ら）の危機に立つ桶ゆひ職人、久馬平がそれである。

山彦王子襲来の報に、仏法側は「女房達はおちおそれ大夫殿はおはせぬか。百嶋殿大夫殿と呼びまはれども音もせず。若侍は酔ひふしたり勝手につめたる諸職人。立ちさわげども丸腰のふるひまはって埒あかず。度をうしなふ折からに」という無防備状態にあって、守護する者のない裸の権威（花人親王ら）は失墜の危機にある。これこそ外道の魔法が意図していた機会なのだが、彼らが見落していた条件が新たに伏兵として表われる。つまり外道の益良が「我々が秘法をもって。毒気を吹き込み親王の執権検非違勝舟。百嶋大夫と不和になし同土軍を致させなば」と策した時「親王は一本立ち誰かしづく者もなく。討たうとも縛らうとも。籠中の鳥に候」という事態を予測していた。彼ら外道は親王の権威、換言すれば都の正統性を社会的に支えて実体化する内容を賦与するものが、勝舟に表わされる公家侍という権力機構や百嶋にうかゞわれる地方武士の力だけであると誤認したのである。たしかに旧来の価値観（金平浄瑠璃のそれ）からすれば、天下国家の抗争に係するものは、階級としての武士であり、それ以外ではなかった。だが事情は一変している。何よりも天下の教学を定めるという△政治▽は、仏・外両道を支持する者のどちらかが政権の座につくか

という統一権力の座を決定するだけの問題ではなくなり、また貴種を擁した武家たちの間だけの関心事ではありえなくなっている。△政治▽は「慈悲」という「土民には貢ゆるへ。商人には黄金を施し奴職人には官位を与へ。諸国の受領に任ずべし」との政令に表われる通り、武家を除く他の三民への姿勢として意味づけられている。たとえそれが慈悲という上から下への恩情による支配の貫徹という形をとろうとも、△政治▽の範疇は正統的権威である皇統と三民の間に限定され、武家はそうした権威の侵透いわば慈悲の政治の成立、を妨げる旧勢力を排除し、それを成立すべく努力するものとしてのみ意義を認められるのである。従って、そうした慈悲の政治の推進者たる花人親王の危機は慈悲の政治そのものの危機であり、それはまた慈悲の対象となる三民の△出世▽の機会の危機でもある。こうした危機にこそ武家は自らの役割を果たさねばならないのだが、前述の通り、彼らは仲間同志の対立に眼を奪われている。しかれば、三民は自ら武士に替って起たねばならない。

「桶ゆひの久馬平とて。小兵ながら大力」の男が「此の度の御用なり武士といつはり。王子をはやくぼっかへせいか／＼」と武士にかわって、というより職人が武士の役割を代行することが求められる。これに対し彼は「なうもったいなや鬼の様な悪王子。ことに刃ものは鎧がんより外。太刀とやらん刀とやらん手にとつたることもなし。まっぴら御免と逃げ出るを左いうてはことすまずと。無理無体に衣裳させ太刀よ袴よ直垂よとすでに用意をしたりける」ということになるつまり職人の久馬平は自ら進んで、この危機に立つことはしない。それはあくまで彼が職人であることに固執するからであり、武士と自ら

の階級的な役割の相違を区別するからである。しかし状況は職人が職人とどまることを許さない。職人らが時に会い世に出で豊かに住む新しい世（たとえそれが慈悲の政治という新たな支配の形式の貫徹によるものであらうと）が実現される機会が危機に瀕しているのである。

慈悲の政治の危機は花人親王と玉世の姫の関係の危機として表現される。乗込んできた外道、山彦王子は「二人しっぽと臥し給ふ。台子の間の高遣戸。さつと」あげ、「衣引きのくれば兩人はあつとたまざり起きあがり。涙も汗も身をひたし震ひわなゝきおはします」さまへ向い「是花人汝がたつとむ仏道には。邪姪戒とて妻ならぬ妻は思むと聞きしに。めづらしの仏法や。仏者もやぶる邪姪戒王子がたもつて益もなし。汝が寝たる暖まりに丸も床に入るべきにサア我が見る前にて今一度しっぽりと寝て見せよと太刀くつろげ逃げば切らんずけしき」をみせる。「番ひる野の床うづら。驚の見入れしまなごさし。あやふさつらさ恐ろしさ、たとへていはん方もなし」花人親王・玉世姫の男女関係の成立に表わされる都鄙貴賤を結ぶ正統的政治・権威とそれを支える実質の統合という、いわば正統的価値はこゝに「我が見る前にて今一度しっぽりと寝て見せよ」という、秘儀の暴露の危機にさらされる。この露骨な要求が意味するものは、権力の背後に隠れているがゆえに、あるいは秘儀として隠されていて日常から距離を保っているがゆえに、権威たりえていたものが、遮断する防壁＝暴力装置を失い日常的な眼の前へ曝され、優越的な価値を失う危機に他ならない。表現に則していえば、都鄙の貴種という優越的価値（正統性）が、「二人しっぽと臥す」という自らの行為を見られることを通じて、その日常性（邪姪戒を犯すという非倫理性）を露わし、その優越性を失うとい

う危機である。それによって彼らは貴種でなく一介の日常的な男女に変質する恐れがある。隠され日常から隔離されているが故に価値を賦与されている男女関係が白日の下に曝され、その秘儀的な価値を失う危機というように表現されたものは、その奥で政治的正統の失墜の危機という意味に連続し拡がっている。都鄙の貴種が男女として結びつくという成行には、正統的思想の政治的実践（慈悲の政治）がかけており、それがまた都の文化的政治的正統の恩恵（出世の機会を与える慈悲、具体的には職人受領）に浴する階層によって支えられ統率する者（玉世姫）が、自らのため進んでこれを認め合体することによって、都（花人親王）を権威として成立せしめるという、都鄙貴賤の相互関係の表現であるからであり、正統的価値という文化的政治的威信を通じての支配の貫徹（慈悲の政治の成立）は、こうした男女関係に表象される、暴力装置（権力機構―勝舟、百嶋ら）の背後に隠れた秘儀的な相互扶助的関係の上に成り立っていることの表現だともみることができよう。

この正統性喪失の危機に立つ者は桶結い職人久馬平に代表される、新たな政治の新たな対象となつて登場してきた階層である。「我をたれとか思ふ。玉世の姫が譜代相伝の御家人半挿天王の後胤。葛結の親王の末孫樽井の小樽といふ。大剛の物桶有りとは定めて音にも聞きつらんはやく帰れ帰らずは三年竹の八ツわりにて。汝が五躰に七ツ輪を入れ頭から瓜先まで。鎧鎧を見知らせてなし物桶にしてくれん。いはれぬ王子の手桶だて。身が前ではおいてくれ。おけ／＼おけやと罵りしかひがひしくぞ見えにける」この名告りにみられる形式（武士の戦陣における名告り）と内容（桶結職人による桶尽し）の喰い違いは、先

に彼が無理無体、あるいは不精無精起ち上がらせられた時と同じく職人という立場にふさわしい闘争の形式を彼が持ちえていないこと、換言すれば彼らが自らに適した形式を彼ら自身作りだすほどに、この危機を自分達のものは考えていないであろうことを示す。それはまた彼らが彼ら自身の出世を自らの手で作り出すまでには至っていないという階級的な成熟度や、それと裏腹に彼らの登場は武家の一時的後退の代行という、臨時の役割にすぎぬということに依るであろう。が、ともあれ、彼らは彼らが受け取った分にふさわしいだけの働きだけは十分にしとおせる。山彦王子に対抗して「久馬平も先をとられじと。齒が根鳴らし挙を張り頭の汗のゐ煙は。枯野の霜の霜がれて朝日にけふるごとくにて、ひかんず気色はなかりけり」、霜がれて朝日に煙る如くであるのは汗ばかりではなく、それは職人としての彼の勢一杯の危ふげな意気なのだが、これが契機となり一旦のすきに奪われた親王妃を「琴屋鏡屋あはし折数珠引き煙管屋。塗師屋松物屋指物屋やくわん屋なんどに至るまで。所在の得物を引っさげ引っさげあますまじとて追っかくる」というように、彼ら職人らの手柄もあり、折から「百嶋は宮をうばひ引っかへせば。勝舟は玉世の姫を肩に引っかけ立ち帰り。互に主君を取りかはし」、一応危機を避けることができた。

「かくまで外道はびこる上は都の住居きづかはし。姫君は本国へ早々御供いたされよ。此の検非違使は都に残つてしばらく王子をふせぐべし。久馬平は我が君を四国の方へ御供せよ」として、ここに親王と姫は別れ／＼となる。外道からすれば、親王、姫の結合に象徴される都鄙貴賤の権威的統合、慈悲の政治の確立を挫くことに一旦成功したことになる。正統を表わす者の都落ちは伝統的な、秩序崩壊の表現の

型であることはいうまでもない。これよりまた、貴種流離の型へと展開することになるが、その時、正統の象徴的な存在つまり貴種が流離するに当り、それは検非違使、すなわち権威をそれ自体として成立させておく権力装置と切りはなされ、裸で無防備な象徴的存在として純化された上でなされるということ、無秩序化した外道はびこる世にひとり正統を守る者として、久馬平に代表される職人が選ばれていることには注意すべきであろう。流離する貴種を守護し、闇の世に細々と正統を守る者は武家ではなく、新たな政治的階層として登場した職人らであるというように意味がつけられていることである。「外道一人ほろぼすは仏千体供養とかや。殺生かへって忍辱の信心。慈悲菩提心大善根の種うゑて。末葉も竹の園生榮ふる。代こそ久しけれ」という結尾の祝言に表わされたものは、慈悲の政治の思想的中核となる仏法への忠誠を外道一人（小野土丸）を殺すことによって達した職人勢力の力がそのまゝ「竹の園生榮ふる代」の礎となった（種うゑて）ことへの共感である。

四、一段目の構成と表出の水準

初段の構成をまず左に、筋の順序に従って略記してみると、次のように考えられる。

場	ストーリー	行数	表現内容	筋の略
裏	外道の書献上と口上		仏・外両道の思想的性格	道の対立
場三重	序			

内		山彦王子館		松隈の岡館	
論争		焚書による判定		仏法側の真性判明	
慈悲の政治・勅宣		山彦叛逆の意図		益良の魔法	
益良の報告		魔法による計略の実行		職人尽し	
勝舟・百嶋の争い		玉世姫の氏索性		親王・姫の出自	
山彦王子襲来・久馬平仮装		親王・姫の危機		久馬平活躍	
都落ち					
65		59		98	
仏道側の真正証明		外道の隠れた意図とその叛		外道の攻勢と	
仏法の政治的実践		乱方法		正統的權威を擁する新しい	
				階層の進出	
仏・外両		外道の叛乱決意		仏道側の都落ち	

初段を通じて、仏道・外道の思想的性格を示す論争場面から、それが政治と結びつくことによって政治的なイデオロギーとしての性格にまで及び、終りに抗争を通じて特に仏道側の現実的な文化的階層的な構造が明らかにされるという表現内容の進行が示すものは究極的に、近世的な王道と霸道の意味に他ならないであろう。初段と構造上対応する五段目、その冒頭に「仏法流布は王道の。盛のはじめと成りにける」とあり、また序詞に、儒道にいうところの聖人の理の普遍性がのべられ、「仏の教神の法」として表われたものも究極的に同一であり日本においては、それが「秋津道」として現出するとあるからには、

仏道は敏達帝治政下という特定の歴史的現実における王道（究極的理念の実践的名称）の歴史的形態であり、また日本という特定な文化地帯において通時的にみれば、それは秋津道といふ、更に普遍的一般的に概念化すれば王道ということになるのであらうと考える。そうした意味からすれば、王道は普遍的、超歴史的の理念であり、そうした通時的な前提を踏まえてはじめて、近世と敏達帝時代、換言すれば作品が作られ演じられ、また見られる近世と物語内の描き出された時代との内的連関——作者、観客等が生活する近世現実内に在る超歴史的の理念を過去の歴史の中にも同様に内在したものとして、同時にその特定な歴史的時期に特有の現われ方において、これを探り、よって先人による道の発見とその実践に支えられる近世人としての自らの立場の普遍性を見ようとする歴史的意識——が成り立つことになるであらう。

序詞における世界像のヒエラルヒッシュな構成、すなわち究極的な實在的理念へ聖人の理と心——その日本の発現形「秋津道」——歴史的形態「仏道」を初段において担うものは、敏達帝、花人親王である。すなわち、へ聖人の理へは理念そのものであり、いわばへ天へもしくはへ天理へともいふべき抽象的概念によってしか表現しえないものだが、その日本の形態である「秋津道」は和歌三十一文字及び三十一代敏達帝によって担われ表徴される。従って、敏達帝はこの仏・外両道の対立抗争を超越して存在し、これに関わらぬというように構成される「秋津道」は超歴史的の普遍的理念であるから。それに対し、花人親王に象徴される「仏道」は秋津道の歴史的の特殊形態であり、そこではじめて現実的歴史的な敵対者をもつことになる。しかし、歴史的個別

的形態とはいえ、それは「仏道」という思想、特定な時代に招来された、その時代における「道」の形であって、登場人物としての表現されるといっても、現実的な生身の人間の表現ではない。いわば花人親王は時代の思想の人格的表現に他ならない。その点これに対応する外道の山彦王子もまた同様である。登場人物としてはこの作に一度も登場せず、たゞその名のみが現われる敏達帝に至っては、花人親王より更にその抽象度は高く、それが担い象徴するものは「秋津道」である。そうした意味でいえば、この作全体、というより人形浄瑠璃芝居に登場する人物のすべてが近代小説に現われるが如き「個我」はみられない。それは何よりも「人形」という抽象的な表現形に示されている通りである。がしかし、人形浄瑠璃芝居内部に問題を限定するならば、久馬平、勝舟、百嶋ら（一段目でいえば）がその最低の、より抽象度の低い具象的な、水準をなしているとみて、これを現実の世界とするというように言ってもよいのであろう。今、一段目のみをとってこのようなそれ／＼の段階の登場人物が各々どのような観念に対応するかをまとめて図示しておくことにする。

普遍的理念	その現実的形態		現実的人間世界	
	天	道	人	
理	日本の形態	歴史的形態	間	
聖人の理と心	秋津道	仏道		
(如来)	敏達帝	花人親王	山彦王子	勝舟
		玉世姫	益良	久馬平
			宿弥	

仏道という歴史的なイデオロギーは花人親王・玉世姫に表わされる

都鄙貴賤という文化的観念の統合によってはじめて歴史的現実として達成される。彼らは都鄙の観念もしくはその勢力という抽象的存在であり、両者の結合によって歴史的な正統的価値が成立する。また勝舟百嶋は正統性のシンボルである親王・姫を擁する現実的な武家勢力を久馬平は職人という階層を代表する。山彦王子は時代の異端思想を表象するが、魔法を使う益良は、その異端思想の現実的な形である神秘的・非論理的呪術者という超階層的な権力志向の表現と考えた。

また二段目以下との関係から考えれば、初段全体が思想的・政治的な理念、正統的理念の思想的、政治的、社会的構造を示しているのに対し、二段目からはむしろこれら理念と、人間の肉体的な内面の幻想、存在論的な根拠とが対照され、幻想によって理念が相対化されていく。それに伴い登場人物、就中人間世界のそれに内的真実（外在的超越的理念から演繹された理念ではなく）を拠り所に行動する人物が登場することになり、理念と肉体に根拠をおくと幻想との間に葛藤が起ることになり、近世的な人間の構造に迫っていくはずである。それは、一段目のモチーフが正統と異端（王道と霸道）という、いわば正統的秩序との対照を通じて理念的な世界の構造を示すことにあつたのに対し二段目からは、むしろそうした外在的理念を否定する、内的衝動に基づく「反秩序」から、その秩序という支配理念の反肉体的、人間存在への敵対的な性格を照らしだそうとするからである。正統と異端という相対的な概念を初段のモチーフに適用するのは、仏道といふ外道というもともに先験的理念もしくは非合理的な能力を背景とする政治的な支配イデオロギーとしての共通の性格をもち、その上での経験的理念に依るか超経験的空想もしくは素朴實在の事実立つかの相対的な相違

にすぎないからである。その意味でこれをそれ／＼王道・霸道と捉えてもよいであろう。

「東西海の聖人此の心を同じうし此の理を同じうす。南北海の聖人も又同じと」(序)という、その心と理はこの場合、如来として現われるわけだが、そうした先験的で外在的な超越的理念の存在に支えられて、その下に前述の如き経験的自然や法の歴史性の主張が正当性を保証されるという関係はやはり注目してよいであろう。「正法に奇特なし」という主張は「外道の書には火もうつらず」というような非合理を否定するためには「妙覚の如来」の出現によって保証されなければならなかったのである。こゝでは先験的、超越的な理念が現実において非合理的な神秘主義的思考を歴史的合理主義が越えるための論理を提供しているとみられるのである。法の歴史性を主張する歴史的合理主義は祖法に悪をみることから始まっているが、それは父祖によって一旦は棄てられた仏道を、新たにそして始めて受け入れられる時代の到来を意味し、この時代に仏道が新しいイデオロギーとして定着されなければならぬという考えに支えられている。そして、この時代はまた非合理的な神秘主義による伝統的権威への侵害がはびこり、都が衰退をする危機の時代でもある。そうした現実の敵へ対抗するためには、合理主義もまた超越的、外在的な理念によらなければならないのである。こうした超越的、先験的理念下の正統と異端が慈悲の政治とその否定として対立しながら、異母兄弟の間柄にあるという設定は、両者ともイデオロギー間の相違だという範疇の一致を示すものと考えることが出来る。